ETICA DE LA COMPASIÓN: LA NECESIDAD DE COMPAÑÍA

Carlos Martínez Gorriarán

Filósofo. Profesor de Estética

Universidad del País Vasco

Hablar de ética es complicado. Implica referirse a un mundo que abarca ciertos valores compartidos, los valores éticos o morales como justicia, culpa, responsabilidad, solidaridad, libertad, etcétera, y además la experiencia o práctica personal de tales valores: qué entendemos cada cual por ser justo, culpable, responsable, solidario o libre, y qué hacemos al respecto, tanto para nosotros como para los demás. Por decirlo de otro modo, hablar de ética significa comparar ideales humanos (*ethos*) con seres humanos concretos, personalidades abstractas con personas concretas, planes de vida con vidas vividas.

Conciliar lo general y universal con lo concreto y particular es sin duda un empeño difícil, y por eso han corrido ríos de tinta –cuando no cosas peores– e innumerables discusiones allí donde se ha procurado proyectar alguna luz sobre los problemas morales. Siempre lo ha sido, pero todavía es más difícil llegar a conclusiones morales válidas en un mundo como el nuestro, donde debemos convivir personas muy diversas, afectas a distintas tradiciones y corrientes morales –o a ninguna–, y donde además tenemos la experiencia personal de la propia complejidad interior. La importancia de los problemas éticos ha saltado con fuerza irreprimible en las sociedades compuestas por sujetos de muchas procedencias: ¿se debe o no se debe respetar tradiciones locales como la ablación del clítoris, o el velo islámico en las escuelas laicas?, ¿en qué consiste la enseñanza de la ética en la enseñanza obligatoria?, ¿hay normas éticas de obligado cumplimiento para todos, o la ética es algo personal e intransferible?, ¿qué tiene que ver la ética con la política?, ¿cada comunidad puede o debe aspirar a tener una ética propia?, y en caso afirmativo, ¿las demás comunidades deben aceptarla si choca con sus propios valores? La lista de preguntas generales y concretas es interminable y crece un poco cada día.

Los desgarros personales, que en muchos casos tiene que ver con indecisiones éticas –el ser o no ser uno mismo de Hamlet, esa es la cuestión–, han hecho la fortuna de los terapeutas de la personalidad

–psiquiatras, psicólogos, pedagogos y un cada día más largo etcétera–, porque muchos individuos se ven a sí mismos como seres enfermos psíquicamente. Somos, en cierto modo, seres en guerra con nosotros mismos, porque dentro de cada uno cohabitan impulsos y preferencias que pueden chocar entre sí: el amor a la familia con el impulso a la poligamia o la poliandría, las convicciones íntimas con el temor a las consecuencias que puede tener defenderlas, etcétera. Por si fuera poco, hay que convivir más o menos en paz con personas en nuestra misma situación de guerra interior, pero con puntos de vista e intereses muy distintos de los nuestros, incluso antagónicos.

Las cosas se complican: a diferencia de lo que se creía en el pasado, pertenecer a una misma iglesia o a una comunidad político–cultural ya no garantiza que compartamos los mismos ideales morales, ni que concibamos del mismo modo su práctica. Ser ciudadano de un país democrático desarrollado significa cada vez más vivir una ciudadanía conflictiva, donde el sistema judicial tiene que solventar conflictos que ni la moral ni la política pueden solucionar. Quizás por eso la moral se ha ido degradando como concepto, hasta equivaler para mucha gente a una lista de reglas de obligado cumplimiento –una deontología–, fuera de la cual cada uno es muy libre de obrar como le parezca, guste o sepa.

Pero ética y deontología son cosas diferentes. Es posible ponerse de acuerdo en una deontología para médicos, políticos o taxistas, pero es mucho más difícil, y seguramente engañoso y finalmente absurdo, hacerlo para una deontología existencial de los seres humanos. Por ejemplo, las diferentes deontologías que vinculan a los sanitarios profesionales –además, claro está, del código penal y otras leyes generales–, les obligan a tratar de tal o cual manera a los pacientes que puedan llegar a sus manos, pero no pueden obligarles a ser simpáticos o afectuosos ni prohibirles ser autoritarios y prepotentes. A un taxista se le puede exigir que no engañe al cliente llevándole por el camino más largo, pero no hay modo de obligarle a que no cuente chistes ofensi-

vos o dé rienda suelta a opiniones políticas insensatas. Ser prudente, veraz, atento, afectuoso o compasivo es un asunto de elección moral, no de código deontológico, ni tampoco jurídico.

¿Qué sucede en aquellas profesiones donde ser prudente o compasivo o veraz resulta fundamental, pero no es posible imponer estas actitudes porque dependen de la libertad de las personas?

Es el caso de los cuidados terminales, que es el asunto que nos ha reunido hoy y aquí a los presentes. La experiencia y la investigación demuestran aquí lo acuciante de los problemas morales que tantas veces escamotea el tecnicismo profesional. En efecto, la jerga técnica y jurídica, como los datos estadísticos, no persiguen otra cosa, muchas veces, que ocultar los verdaderos problemas tras una espesa niebla verbal. Si ante la enfermedad terminal uno hace todo lo que puede exigírsele legal y deontológicamente como médico o ATS –incluso como pariente, compañero o amigo, si me apuran–, ¿cómo convencer a ese profesional o pariente, compañero o amigo de que haga *algo más* por ese enfermo, más allá de la técnica y la obligación legal? Tengamos en cuenta que, fuera del campo de las obligaciones estrictas, deberemos *convencer,* renunciando a imponer.

La experiencia y la investigación demuestran que la calidad de vida de los enfermos terminales depende en un grado muy alto de los cuidados que podríamos llamar morales, esto es, del afecto, consideración, disponibilidad y respeto que recibe el enfermo, o por el contrario de los cuidados morales que se le niegan[1]. Si bien la sepa-

---

1. Me remito a las publicaciones de la propia Sociedad Vasca de Cuidados Paliativos, como *Estrategias para la atención integral en la terminalidad*, San Sebastián, 1999, y al libro de Wilson Astudillo, Carmen Mendinueta y Adgar Astudillo titulado *Cuidados del enfermo en fase terminal y atención a su familia*, Eunsa, Pamplona, 1995. En general, la investigación en el campo de la sociología cualitativa aporta innumerables evidencias de la conexión entre factores morales y materiales o físicos, no sólo con respecto a la salud, sino en todos los ámbitos de la experiencia humana.

ración entre obligaciones técnicas y legales de una parte, y los valores morales de otra, está muy justificada en una civilización como la nuestra, eso no significa que sea inteligente ni razonable obviar –no digamos negar– que existen poderosos vínculos entre moralidad, estilo de vida y salud física. La razón primera de tal vinculación es que los humanos somos animales de costumbres, lo cual significa que para vivir dependemos en mucho mayor grado de nuestras habilidades, hábitos e ideas de que de nuestro equipamiento natural o herencia genética. No hay manera de escapar de la responsabilidad ética que esto implica, así que la pregunta recurrente a la que vamos a parar es doble: primera, si hay o no obligaciones morales inseparables de las puramente técnicas; segunda, en caso de haberlas –y las hay, como acabamos de observar– qué fundamento razonable[2] tienen. Así, sabemos que para tener el éxito terapeútico esperado en el campo de los cuidados paliativos hay que ser afectuosos y comprensivos con el enfermo terminal, y lo sabemos porque conocemos la necesidad de comunicación y compañía que éste tiene, pero también tenemos que saber razonar el porqué de esta necesidad y por qué es mejor ser afectuosos y comunicativos que fríos y distantes.

¿Qué puede unir a la gente en su diversidad? Existen, desde luego, valores como el ideal democrático de igualdad, que respeta la diversidad, o sentimientos como el amor, en el que se fundamenta el cristianismo. Pero la experiencia prueba que no es posible fundamentar una sociedad en un sentimiento por noble que sea, y por otra parte la igualdad tiene muchos significados, pues no es lo mismo la igualdad política y jurídica que la económica o la cultural; la consecuencia es que hay muchos modos de entender qué es la igualdad y

---

2. Por "razonable" me refiero aquí a una fundamentación laica, intersubjetiva y basada en la común capacidad de razonar rectamente de acuerdo con nuestra común experiencia, excluyendo las fundamentaciones religiosas o ideológicas fuertes, que muchas veces son poco razonables y desde luego escasamente basadas en la experiencia.

cómo debe instituirse y ponerse en práctica. En fin, ni el amor ni la igualdad parecen suficientes para fundar un vínculo intersubjetivo que sea tan básico que resulte universal (válido para personas de cualquier lugar y condición), y que a la vez supere las diversidad de ideas, tradiciones, creencias, identidades, etcétera.

Ahora bien, quizás podamos buscar en un terreno distinto, el de los contravalores y el de la negación de humanidad. Como todo el mundo sabe, los enemigos de la igualdad tienden a destruir al contrario animalizándolo: es muy habitual tratar de deshumanizar al enemigo aplicándole un epíteto animal denigratorio: perro, cerdo, rata y algunos otros. Durante la última guerra de Kosovo, los partidarios de la limpieza étnica contra los kosovares albaneses, denigraban la tasa de natalidad de éstos, mucho más alta que la de los serbios, con el sarcasmo de que los albaneses proliferaban como conejos (y por tanto debían ser tratados como tales). ¿Por qué esta costumbre, dónde radica su eficacia? En primer lugar, en que al *animalizar* al contrario no sólo se le injuria, sino que se le niega hasta la humanidad, y por tanto se ponen las bases para maltratarlo como si de un animal se tratara. El insulto zoológico, si es constante y premeditado, busca negar en el otro lo más elemental sobre lo que descansa la experiencia de humanidad compartida: la compasión, que nos predispone a tratar al otro como un yo semejante. Pero si el otro es presentado de modo que no parezca un semejante, sino un ser bestial, es mucho más fácil suprimir la compasión. Por eso animalizar a alguien significa deshumanizarle, esto es, negarle como destinatario de la compasión debida a los semejantes. Podemos estar seguros de que la denigración de la compasión suele acompañar, o preparar, el odio a la humanidad.

Como la compasión es en la mayoría de los casos algo intuitivo y sentimental, no resulta tan fácil eliminarla por completo. Los nazis, por ejemplo, montaron una complicada maquinaria de exterminio en masa de sus víctimas partiendo de esta dificultad. Tras visitar un

campo de exterminio, Himmler encontró tan duro el servicio en ellos que decidió pagar gratificaciones extraordinarias a los alemanes allí destinados, no tanto para estimular su sadismo como para recompensar la violencia que hacían a sí mismos al reprimir sus instintos humanitarios básicos; además se decidió que, siempre que fuera posible, los alemanes no tuvieran contacto directo con las víctimas, cuya vigilancia y ejecución se encargó a presos comunes y a colaboracionistas especialmente degradados.

La compasión parece, en efecto, un principio moral de universalidad y esencialidad prometedora; el interés por suprimirla que suelen demostrar los enemigos de cualquier humanitarismo señala en esa dirección.

¿Pero qué es la compasión? Como explica Aurelio Arteta en el libro que ha dedicado al tema (*La compasión. Una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona, 1996), hoy en día es un sentimiento o factor moral que no goza de gran reputación. Efectivamente, suele identificarse con el desprecio al otro, la caridad paternalista o la moralina indigna. Sin embargo, es algo muy diferente. Para un rápido examen de lo que significa, podemos recurrir a la definición de compasión propuesta por Aristóteles (Retórica II, 8): "*Sea, pues, la compasión un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de sus allegados, y ello además cuando se muestra próximo*". Para Aristóteles, por tanto, la compasión aparece como respuesta ante un mal compartido, común, destructivo e injusto. Queda la reserva de si merecen o no la compasión aquellos que parecen merecer un mal –por ejemplo, quienes cometen crímenes execrables, o los que hoy consideramos enemigos de la humanidad, como los genocidas–, pero la definición aristotélica fundamenta muy bien el sentido de la compasión.

Hay desde luego muchas otras definiciones de la compasión, y seguramente Buda fue mucho más lejos al predicar la compasión por

todos los seres vivos, partiendo de la convicción de que existir es inseparable del dolor, del nacer y *ser para la muerte* de nuestra filosofía existencialista. Pero se trate de una u otra perspectiva, todas las que aprecian la compasión encuentran que ésta es la virtud más elemental y básica, aquella a través de la cual podemos reconocernos semejantes a los otros, por raros y extraños que sean o parezcan. Compadecerse de alguien no es, en realidad, otra cosa que reconocerse igual a él en sentimientos, experiencias y expectativas. Comenzando por la más importante y la única completamente cierta e indudable de que disponemos, a saber, la de que vamos a morir.

La muerte, o mejor la reflexión de los vivos sobre el hecho de que por fuerza van a morir, es sin duda el origen no sólo de la moral, sino de la sociedad humana y de la civilización. En efecto, se ha subrayado que los seres humanos son los únicos animales que entierran a sus muertos –al menos una vez llegados a cierto grado de evolución, en cualquier caso muy antiguo–, y ello porque los humanos consideraron muy pronto que el respeto a los muertos era, en muchos aspectos, respeto de los vivos por sí mismos. Pues, como seres dignos de aprecio y consideración, los humanos muertos no podían ser tratados como un alimento más o como un desecho indiferente; hacerlo equivaldría a considerarse uno a sí mismo de ese modo.

Las evidencias históricas y culturales de la importancia de la inhumación de los difuntos y de todo el complejo simbolismo que puede acompañarla –culto a los antepasados, construcción de monumentos, ideas religiosas o existenciales, etcétera– son abrumadoras. Hay sociedades históricas que sin duda han vivido, literalmente, como preparación para la muerte, caso de la civilización egipcia de los faraones y de algunas precolombinas y asiáticas; en otras, negar la sepultura era un castigo añadido a criminales o enemigos especialmente detestados, como expone la tragedia *Antígona*, de Sófocles. Lo que nunca encontraremos es indiferencia a este respecto. Reparemos solamente en que la piedad por los muertos fun-

damentó sin duda la compasión por los vivos y entre los vivos, como seres destinados a la muerte. Muchos investigadores de la condición humana se han referido a la humanidad como la comunidad de seres que viven para la muerte. Puede parecer morboso o macabro, pero no lo es de ninguna manera. Como observó Borges, los únicos seres inmortales son los animales, pero porque no tienen noción de su propia mortalidad. Los humanos, en cambio, saben a partir de cierta edad que su destino es morir, que es un destino injusto porque viene impuesto y no es querido, y que la muerte es el mal supremo como negación radical de todo lo que son y de lo que aman. Al pensar en la muerte, por tanto, los humanos se compadecen en cierto modo tanto de sí mismos como de todos sus semejantes, antepasados y descendientes: es el destino mortal, inexorable y comúnmente temido y deplorado, lo que realmente nos hace iguales. De ahí que, para desear la muerte del otro, sea conveniente negar que sea un semejante, un igual a uno mismo que al morir sufrirá un mal injusto y definitivo.

En sentido contrario, todo esfuerzo que hagamos por profundizar en la naturaleza de la compasión nos llevará, como es lógico, a un conocimiento más profundo de la común naturaleza humana, de esa identidad universal que subyace o se superpone a las distintas, y a veces antagónicas, identidades religiosas, nacionales o ideológicas. En el reciente terremoto de Turquía, la sociedad griega, enemiga tradicional de la turca, superó el antagonismo tradicional que le llevaba a despreciar y temer a la vez al enemigo secular, liberando la gran ola de compasión que se tradujo en una movilización general en ayuda de sus vecinos. En Turquía, a su vez, la población se sintió conmovida y gratificada por esa ayuda inesperada, que mostraba sin reservas la importancia de la condición humana común, superior a todas las otras diferencias. Este caso de humanidad elemental compartida, que ha sido muy comentado, ilustra a la perfección las cualidades reconciliadoras y benéficas de la compasión. En efecto, sólo personas muy desnaturalizadas podían permanecer impasibles ante

las imágenes que mostraban la penosa e injusta tragedia que había afligido a los turcos y que, además, podía en cualquier momento afectar, con idéntica y terrible arbitrariedad, a los propios griegos.

En el plano práctico, la compasión, que tantas veces se ha identificado con la caridad o con la filantropía, se caracteriza por la importancia del componente moral y afectivo sobre el puramente material. La caridad, la solidaridad o la filantropía deben ser materiales, y pueden no tener el menor componente de moralidad, obedeciendo al cálculo de lo que sea más útil, justo o conveniente. Por ejemplo, un gobierno puede decidir apoyar a países del tercer mundo para librarse de la amenaza de una ola migratoria imparable, o un ciudadano cualquiera puede decidir subvencionar a una ONG por motivos semejantes o por principios ideológicos, del mismo modo en que antaño la caridad cristiana no significaba otra cosa, tantas veces, que un modo eficaz de compensar la mala conciencia y de reservarse plaza en el otro mundo. Pero la compasión, por el contrario, es más elemental que la justicia –pues podemos compadecernos de los criminales y de gentes indeseables por otros motivos–, más desinteresada que la utilidad –pues en sí misma no reporta nada útil–, y puede ser inconveniente para uno mismo –al exigir dedicación o compromisos incómodos. La naturaleza moral básica de esta virtud exige que se demuestre con hechos y actitudes: en la práctica, consiste en un ejercicio de simpatía activa hacia ese otro que sufre como puedo sufrir yo mismo.

El acompañamiento desinteresado del sujeto compadecido es un ejemplo especialmente elocuente. Acompañar a personas afectadas por la enfermedad o la edad, o trastornadas por cualquier catástrofe personal, que tantas veces distan de ser una compañía placentera, dedicar tiempo y atenciones a tales individuos, que probablemente no puedan correspondernos, no es otra cosa que un ejercicio práctico de compasión. Compasión entendida como compañía, calor humano, afecto práctico y personalizado. La especial importancia de

la compañía deriva de que, en realidad, concebimos la vida entre humanos como una larga e ininterrumpida conversación: de unos con otros, de uno consigo mismo, de los otros con uno. Rehusar comunicación a alguien es una forma de hostilidad. Por el contrario, acompañar, conversar con esa persona por fastidioso que llegue a ser hacerlo, no tiene otro significado que el de comunicar que nos importa su vida, que simpatizamos con sus deseos y temores, que comprendemos su angustia, pues aunque quizás todavía no sea la nuestra, sabemos que muy probablemente lo será. Compañía, conversación y compasión componen un espacio moral continuo que no es otro que de la conciencia de nuestra fragilidad, finitud y naturaleza ética semejante. La comunidad más elemental, la que nos hace humanos, es la de los sujetos capaces de compadecerse y dignos de compasión.